

- Аверченко А.* Дюжина ножей в спину революции // Лит. рус. зарубежья: Антол. Т. 1, кн. 1. М., 1990.
- Булгаков М. А.* Записки на манжетах // Булгаков М. А. Чаша жизни. М., 1989а.
- Булгаков М. А.* Собрание сочинений: В 5 т. М., 1989б—1990.
- Гаспаров Б. М.* Литературные лейтмотивы. М., 1995.
- Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1997.
- Пивдунен М. В.* Мотив вина в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» в свете легенды о святом Граале // Мотив вина в литературе: Материалы науч. конф. Тверь, 2002.
- Ремизов А.* Взвихренная Русь. М., 1990.
- Розанов В.* Апокалипсис нашего времени. М., 2000.
- Фрадкова И. А.* Мотив вина в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Мотив вина в литературе: Материалы науч. конф. Тверь, 2002.
- Фрейдберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.

**Н. Ф. Сгибнева**

## **НИЩАЯ РУСЬ В ЛИТЕРАТУРЕ КОНЦА XI — НАЧАЛА XV В.**

Блажени нищии духомъ, яко тѣхъ есть  
царство небесное

Мф. 5, 3

Идея нищелюбия и милосердия постоянно актуализировалась в общерусском литературном процессе, в связи с чем интересно обратиться к истокам ее национальной интерпретации в Древней Руси. Образы *нищих, бедных, убогих* людей всегда интересовали древнерусских писателей. Пристальное внимание древнерусской письменности к этим людям во многом было обусловлено христианизацией Древней Руси, оказавшей решающее влияние на все сферы жизни общества, в том числе и на восприятие нищих, убогих бедных.

На протяжении Средневековья тема нищенства варьировалась в зависимости от устроений людей, обостряясь в периоды общественных депрессий. Важно представить художественное воплощение идеи в контексте исторического развития поэтики. Произведения древнерусской литературы, позволяющие проследить этапы развития идеи, относятся к различным жанрам, как нарративным (летописи, жития), так и поучительным (послания, поучительные слова). При этом они имеют образную доминанту, соотносимую со временем появления и бытования текста.

Христианство сформировало особое отношение к нищим как к людям, причастным *свято*сти. Состояние нищеты обретало силу духовной ценности, своеобразной доблести, позволяющей приблизиться к Царствию Небесному. Нищета становилась нравственным идеалом, ведущим к вечному спасению.

Наивысшим образцом, достойным подражания, был провозглашен образ жизни Христа, который, согласно евангельскому мифу, был первым нищим на земле, не имел никакого имущества, не знал, где голову преклонить, но при этом призывал не заботиться о пище и одежде, жить, как птицы небесные, которые «не сеют, не жнут, не собирают в житницы» (Мф. 16, 26). Активно были задействованы и другие образы христианской словесности, воплощающие различные аспекты нищенского топоса: Иов, Иоанн Предтеча, Лазарь, Алексей — человек Божий и др.

Милостыня нищему, убогому, почитаемому Божьим посланником, подобием Христа, призрение сирых, сострадание к недужным — представляли главными добродетелями христианина. В образной структуре категории нищенства можно выделить три функциональных составляющих: 1) сами нищие, в группу которых входят герои, обездоленность которых генетически различна; 2) «милостивцы», подающие милостыню и тем самым спасающие свои души; 3) преследователи, действия которых приводят к появлению нищих или к их унижению. Образ героя, выбравшего духовный подвиг добровольной нищеты, вошел в древнерусскую литературу из раннехристианских произведений. Так, например, в XI—XII вв. в древнерусской книжности получает широкое распространение Житие Алексея — человека Божия, переведенный с греческого агиографический памятник. В Житии рассказывается история о том, как Алексей, сын богатых и благочестивых родителей, в свадебную ночь покидает отчий дом, чтобы спастись «от суетнаго жития сего», нищенствует и через много лет, случайно оказавшись на родине и не желая никому быть в тягость, неузнанным поселяется в сених собственного дома, питаясь объедками, терпя издевательства и насмешки своих слуг<sup>1</sup>.

Христианские заповеди нищелюбия и милосердия наиболее яркое сюжетно-образное воплощение в Житии получают, пожалуй, в эпизоде приезда Алексея в Эдессу. Здесь он выступает одновременно как милостивец и нищий. Придя в город, Алексей «ирода все, еже имѣ, и раздасть и нищимъ и облечеса в худу ризу и сѣдѣаки нищии проситель в притворѣ церковнѣмъ Владычицѣ нашея Богородица, постяся прилѣжно от недѣля до недѣле; причащашеса святыхъ таинъ и ядыше мало хлѣба и мало воды пияше и во всемъ жити своемъ не спаше всю ночь, а еже ему даяху людие, то *все даяше нищимъ милостыню*» [цит. по: Гудзий, 2002, 100]. Здесь есть уже все приметы нищенского поведения: «худая» одежда, аскетичное питание, ограничение сна.

Христианская идея милосердия и нищелюбия очень прочно вошла в сознание древнерусского человека, формируя во многом его жизненные ценности, формы и стратегии поведения. О том, насколько эта идея укрепилась в духовной жизни древнерусского общества, проницательно пишет В. О. Ключевский: «...любовь к ближнему в древнерусском обществе полагали прежде всего в подвиге сострадания к страждущему, ее первым требованием признавали личную милостыню...

---

<sup>1</sup> Сюжет Жития возник в Сирии во 2-й половине V — начале VI в. и был известен во всем христианском мире.

Любить ближнего — это прежде всего накормить голодного, напоить жаждущего, посетить заключенного в темнице. Человеколюбие на деле значило нищелюбие. Благотворительность была не столько вспомогательным средством общественно-го благоустройства, сколько необходимым условием личного нравственного здоровья, она больше нужна была самому нищелюбцу, чем нищему... Если бы чудодейственным актом законодательства... вдруг исчезли бы в древней Руси все нищие и убогие, кто знает, может быть, древнерусский милостивец почувствовал бы некоторую нравственную неловкость, подобно человеку, оставшемуся без посоха, на который он привык опираться; у него оказался бы недочет в запасе средств его душевного домостроительства» [Ключевский, 1990, 78—80].

Внимание древнерусской письменности XI — первой трети XIII в. было сосредоточено на образах «милостивцев» — князьях и святых: именно эти две фигуры олицетворяли господствовавшие общественные идеалы. Нищелюбие и милосердие согласно представлению об идеале принадлежали к числу *о б я з а т е л ь н ы х д о б р о д е т е л е й* князя и святого.

Развернутое повествование о творимой князем Владимиром Киевским милостыне дает Повесть временных лет (XII в.). Летописец, стремившийся доказать превосходство новой христианской морали над языческой, создает образ идеального правителя — христианина, наделенного добродетелью милосердия и нищелюбия. Князь Владимир «бѣ бо любя словеса книжная, слыша бо единою еуангелъе чтомо: “Блажени *милостивии* (здесь и далее выделено нами — *Н. С.*), яко ти помиловании будутъ”; и паки: “Продайте имѣнья ваша и дадите нищим”... си слышавъ, повелѣ всякому *нищему* и *убогому* приходити на дворъ княжъ и взимати всяку потребу, питье и яденъе, и от скотъницъ кунами. Устрои же и се, рек яко: “*Немоущии* и *болнии* не могутъ долѣсти двора моего”, повелѣ пристроити кола, и въскладше хлѣбы, мяса, рыбы, овоць разноличный, медъ въ бчелках, а въ другихъ квасъ, возити по городу, въпрашающим: “Кде *болнии* и *нищъ*, не могы ходити?”. Тѣмъ раздаваху на потребу» [ПЛДР, 1978, 140].

Существенным в этом микросюжете является само движение от услышанного евангельского слова к его воплощению в конкретное дело, а точнее, деяние, развивающееся в процесс, который подробнейшим образом описывается летописцем. Евангельское слово обретает в этом движении реальную созидательную мощь, преобразуя деятельность князя Владимира.

Своей милосердной деятельностью князь Владимир вызывал восторженное изумление древнерусских книжников. По наблюдению Г. П. Федотова, любое упоминание о Владимире, даже мимоходом, обязательно сопровождалось рассказом о его милосердии, которым он заслужил «особые, личные права на святость» [Федотов, 2003, 75]. Этот тип святости, заключающийся в духовном прорыве к Богу через конкретное деяние, В. Н. Топоров назвал святостью «делания» [см.: Топоров, 1995].

Приведенный эпизод дает определенные представления и о содержании милостыни, направленной на удовлетворение жизненно важных потребностей (еда, питье, деньги). При этом образы самих нуждающихся — нищих, убогих, бедных, немощных — присутствуют в тексте только как *в с п о м о г а т е л ь н ы е*,

необходимые для характеристики главного персонажа — князя, являясь лишь объектом милосердия, это пассивные безмолвные лица, не обладающие собственными мыслями и чувствами. Понятия «нищий», «убогий», «немошный», «больной» перечисляются автором как синонимы без дополнительного дифференцирования.

Такой расширенный синонимический ряд, в который включались собственно лишенные достатка (нищие, бедные), физически ущербные (убогие, немошные, больные, хромые), а также наименее защищенные субъекты общества (вдовы, сироты и должники), довольно часто использовался в памятниках XI — первой трети XIII в., составляя своего рода устойчивую формулу, «общее место» при характеристике общества и поведения человека.

Представления древнерусских книжников о сущности княжеского милосердия и нищелюбия значительно расширяет Поучение Владимира Мономаха (XII в.). Особое значение памятника заключается в раскрытии взглядов на милосердие с точки зрения самого князя.

Видя в «неоскудной» милостыне «начатокъ всякому добру», Владимир Мономах обращается к своим потомкам с призывом заботливого отношения ко всем нуждающимся, но при этом уточняет действия по оказанию милосердия: «Всего же паче *убогых* не забывайте, но елико могуще по силѣ кормите, и придайте *сиротѣ*, и *вдовицю* оправдате сами, а не вдавайте сильным погубити челоуѣка» [ПЛДР, 1978, 398]. Он выделяет два основных аспекта милостыни — *м а т е р и а л ь н ы й* (кормление убогих и финансовая поддержка сирот) и *м о р а л ь н о - п р а в о в о й* (защита вдов).

В деятельности святого Феодосия Печерского (Житие Феодосия Печерского, 80-е гг. XI в.) милосердие и нищелюбие являлись также важными составляющими. По своей сущности милосердная деятельность святого во многом близка милосердию Владимира Киевского и Владимира Мономаха: она описывается автором Жития схожими словесными формулами: «И бысть *въдовицямъ* заступникъ и *сырымъ* помощникъ и *убогымъ* заступникъ и, съпроста рещи, вся приходящая, уча и утѣшая, отпускааше, *убогымъ* же подавая, еже на потрѣбу и на пищу тѣм» [Там же, 384].

Повествуя о детстве Феодосия, автор Жития сообщает об одной подробности, которая в контексте повествования о милосердии и нищелюбии святого приобретает особое значение: «Одежа же его бѣ худа и сплатана». Родители неоднократно уговаривают его «облещися въ одежду чисту», но «онъ же о семъ не послушааше ю, нѣ паче изволи бытии *яко единъ от убогихъ*» [Там же, 308]. Впоследствии Феодосий отказывается носить дорогую одежду, подаренную ему «неким властелином» города: «блаженный же Феодосий пребысть въ ней ходя мало дньий, *яко нѣкую тяжесть на собѣнося, тако пребываше. Таче сънмъ ю, отдасть ю нищимъ*, самъ же въ *худыя пѣрты* обълкъся, ти тако хожаше...» [Там же, 314].

Само ношение светлой дорогой одежды воспринимается Феодосием как насильственное и ощущается им как физическая и моральная тяжесть. Через облачение в «худые пѣрты» он освобождает себя от этой тяжести — появление просто-

речного, сниженного слова «пърты» вместо церковно-славянского «ризы» усиливает ощущение принимаемого Феодосием смирения, убожения. Выбирая «худые пърты», Феодосий постоянно имеет перед своим духовным взором образ унижения Христа. В этом отношении показателен его диалог с матерью: «Послушай, о мати, молю ти ся, послушай! Господь бо Иисусъ Христосъ самъ поубожится и, намъ образъ дая, да и мы его ради съмѣримъся» [ПЛДР, 1978, 312].

«Худые ризы», таким образом, становятся важным знаком духовного выбора Феодосия: он не ограничивается актами милосердия в пользу нищих, но, что очень важно, воспринимает себя в их ряду, уподобляясь тем самым евангельскому образу уничиженного Христа.

Великим князем-милостивцем являлся Андрей Боголюбский (XII в.). Прославляя благочестие князя, его усердие в построении храмов, автор Повести об убийении Андрея Боголюбского особо отмечает нищелюбие и милосердие князя: «...и сю добродѣтель имѣя: веляшетъ во вся дни возити по городу брашно и питие разнoличное больнымъ и нищимъ на потребу, и, видя всякого нища приходящего к собѣ просить, подавая имъ прошенъя ихъ, глаголя тако, ѣда “се есть Христосъ пришедь испытать мене”, и тако приимаше всякого приходящего к нему, яко же Христосъ заповѣда...» [Там же, 1980, 326].

В описании нищелюбия и милосердия Андрея Боголюбского угадывается соотнесенность с приведенным выше и очевидно известным автору эпизодом Повести временных лет о милосердии и благочестии князя Владимира Киевского. При явной схожести этих эпизодов само повествование о нищелюбии и милосердии обоих князей существенно отличается: если князь Владимир в акте милосердия описывается летописцем как податель, повелевающий нищим приходить на княжеский двор «и взимати всяку потребу» (и здесь мысль летописца увлечена подробнейшим перечислением того, что составляло милосердие князя: хлеб, мясо, рыба, различные овощи, мед в бочках и т. д.), то автор Повести об убийении Андрея Боголюбского меняет акценты: уже не князь Андрей Боголюбский подает, а сами нищие приходят к нему испытывать его милосердие. И важно, что, заботясь о нищих, он выступает не в роли государственного деятеля, но в роли любящего отца: князь Андрей «убогымъ... яко възлюбленныи отецъ бѣшетъ», — пишет автор Повести.

Слова, которые автор вкладывает в уста князя Андрея, о Христе, который пришел «испытать» его в образе нищего, создают ощущение особого внутреннего трепета и волнения: творя милосердие, князь осознает высоту подвига нищих, видя в каждом из них частичку Христа. Нищие словно обретают новый статус: они не просто нуждающиеся, несчастные, лишенные люди — они причастны святости нищего Христа, само их нищенское состояние становится духовным подвигом, уподобляющим их Сыну Божию, и, следовательно, они достойны не только сострадания и сочувствия, но поклонения и почитания. В этом смысле Повесть об убийении Андрея Боголюбского являет новую грань как в понимании сущности милосердия и нищелюбия, так и в осмыслении феномена нищенства национальным сознанием.

Идея нищенства как духовного подвига получает свое дальнейшее развитие в Житии Авраамия Смоленского, написанном в первой половине XIII в. Ефремом — учеником Авраамия.

Как и Феодосий Печерский, Авраамий Смоленский возлюбил «худые ризы», «убожение», «нищету и безымѣнство». Он отказался от материальных благ, уготованных ему знатными и богатыми родителями: «убогым раздадѣ, вдовицамъ, и сиротамъ, и черноризцемъ... изменися светлыхъ риз, и в худыя ся облечѣ, и хожаше, яко един от нищихъ...» [ПЛДР, 1981, 70].

В описании облачения Авраамия в «худые ризы» ощущается влияние Жития Феодосия Печерского. Однако, несмотря на теснейшую литературную связь двух житий [см., например: СКК, 1987, 126—128; Топоров, 1998, 73; Федотов, 2003, 62—72], образ Авраамия полон оригинальных черт. Своеобразие проявляется, в частности, в проявлении милосердия и нищелюбия Авраамия. В нем нет того сострадания, которое было свойственно Феодосию (вспомним слезы скорби и печали Феодосия при виде нищих, убогих: «Таково бо милосѣрдие великаго отца нашего Феодосия, аще бо видяше *нища* или *убога*, въ скѣрби суца и въ одежи худѣ, *жаляшеси* его ради и вельми *тужаше* о семъ и съ *плачѣмъ* того миновааше...» [ПЛДР, 1978, 362]). Как пронизательно отмечает Г. П. Федотов, «не с состраданием к немощным людям выходил из своей кельи суровый аскет (Авраамий Смоленский. — Н. С.), а со словом назидания, со своей небесной и, вероятно, грозной наукой, наполняющей трепетом сердца» [Федотов, 2003, 66].

Назидательность, грозность Авраамия была обусловлена эсхатологической направленностью его чтений и размышлений. Эсхатологическое видение конца времен — Страшного суда, потрясшее Авраамия, по словам В. Н. Топорова, «навсегда стало сильнейшим жизненным впечатлением, мучительным, незабываемым, неотвязным, требующим ответа, который и продолжался для Авраамия все время его служения» [Топоров, 1998, 130]. Переживая канун «последнего часа», Авраамий «часто собѣ поминая... и како въ второе пришествие предстати предъ судищемъ страшнаго Бога... и како огненная рѣка потечеть, пожагаючи вся, и кто помагаа будетъ развѣи *покаяния* и *милостыня*, и *беспрестанныя молитвы*, и кто всѣмъ любви...» [ПЛДР, 1981, 96].

Если Феодосий Печерский «худыми ризами» испытывал свое смирение и, включая себя в состав нищих, продолжал вести активный деятельный созидательный образ жизни — строил и расширял монастыри, умножал их богатства, закладывал церкви, кельи для монахов и т. д., то Авраамий иначе ощущает себя в этом состоянии. Он полностью входит в образ нищего и в какой-то момент начинает ощущать себя пророком. Для него «худые ризы», «убожение», «нищета и безымѣнство» — единственный вариант существования в земной жизни, ибо он живет в ожидании Страшного суда. Только в духовном подвиге добровольной нищеты, в милосердии, покаянии и непрестанных молитвах он видит возможность предстояния перед Божьим судом.

Пожалуй, единственным произведением первой трети XIII в., в котором нищета осмыслялась от лица самого нуждающегося, лишенного, обиженного судъ-

бой и людьми человека, было произведение, которое в первой своей редакции обычно называется Словом, во второй редакции — Молением, Даниила Заточника<sup>2</sup>. Молению посвящена обширная исследовательская литература, тема нищеты главного героя так или иначе затрагивалась во многих исследованиях, для обсуждаемой проблемы существенны работы, в которых сделана попытка определить социальную среду, к которой принадлежал автор Моления [см., например: Будовниц, 1951; Гудзий, 1934; Данилевский, 2002, 94—105; Лихачев, 1987, 227—244; Романов 1947], жанр созданного им произведения, а также адресат [см.: Истоки русской беллетристики, 1970, 204—207 (раздел написан Д. С. Лихачевым); Соколова 1993, 240].

Автор Моления с первых строк сообщает о своей жизненной неудаче и оценивает свое нынешнее положение как нищету. Даниил создает обилие образов для описания своего нищенского состояния, на основании которых можно понять, что именно понимает под нищетой человек XIII в.

Прежде всего, это крайне бедственное существование на грани выживания. Даниил обращается к приему антиномии, чтобы показать на фоне роскошной княжеской жизни унижительность бедности. Он напрямую обращается к некоему богатому человеку, рассчитывая заставить его вспоминать о бедности в самых частых жизненных ситуациях: «Но егда веселишеся многими брашны, а мене помяни, сух хлѣбъ ядуща; или пиеши сладкое питье, а мене помяни, теплу воду пьюща от мѣста незавѣтрена; егда лежиши на мягких постелях под собольими одеялы, а мене помяни, под единым платом лежаща и зимою умирающа, и каплями дождевыми аки стрѣлами сердце пронизающе» [ПЛДР, 1980, 392]. Живость картине придают детали, описывающие непогоду, плохую еду. Даниил оживляет засывшее из воинских повестей сравнение летящих стрел с каплями дождя, показывая, как они «пронизают сердце».

Мир Даниила, лишенный жизненно важных потребностей — полноценной еды, питья, сна, жилища, — оказывается миром хаоса, «антимиром»<sup>3</sup>. Неустроенному, неупорядоченному миру Заточника противостоит настоящий, правильный, организованный мир князя и его двора. Оба этих мира сосуществуют рядом, но остаются изолированными друг от друга.

Нищета резко изменяет отношения Даниила с окружающим миром. Став нищим, Даниил несчастен везде, где бы он ни находился: «Зане, господине, кому Боголюбиво, а мнѣ горе лютое; кому Бѣло озеро, а мнѣ чернѣи смолы; кому Лаче озеро, а мнѣ на нем сѣдя плачь горкии; и кому ти есть Новѣгород, а мнѣ и углы

---

<sup>2</sup> Вслед за Д. С. Лихачевым Слово и Моление характеризуется условно как единое произведение под названием Моление [Лихачев, II, 1987, 228].

<sup>3</sup> По наблюдениям О. Савельевой, описывающей картину мира Слова, миру смеховому, иррациональному, перевернутому, «кромешному» противостоит мир «нормальный», рациональный, правильный, иерархически структурированный. Автор указала на целый ряд характерных признаков в облике Даниила (которые усердно подчеркивает сам Даниил): слепота, «буеть», деструктурированные чувства (сердце) и разум, указывающие на его принадлежность «иному», «чуждому», «кромешному» миру [см.: Савельева, 2003, 373—375].

опадали, зане не процвите часть моя» [ПЛДР, 1980, 390]. Места, по которым скитался Даниил, так и не приняли его, не стали для него освоенными, родными, ему всюду плохо. «Называя эти топонимы, — замечает Л. В. Соколова, — Даниил обыгрывает их семантику, первоначальный смысл. Боголюбово, то есть Богом любимое, а значит, счастливое, для него — горе лютое, Белое озеро для него — черней смолы, пребывание на Лаче-озере для него — плачь горький... а Новгород, то есть новый город, для него настолько старый, что и углы опали: ведь в нем не расцвела его доля» [Соколова, 1993, 236].

Следствием нищеты является то, что Даниил вынужден терпеть многие обиды: «азъ бо есмь, княже, аки древо при пути: мнози бо посѣкають его и на огонь мечють; тако и азъ всеѣм обидимъ есмь, зане ограженъ есмь страхом грозы твоеа» [ПЛДР, 390]. Нищета пагубно влияет на близких нуждающегося, она фактически разрушает отношения, заставляя проявляться низменным чувствам: «друзи же мои и ближнии мои и тип отвръгошася мене, зане не поставих пред ними трапезы многоразличных брашенъ...» [Там же].

Да и самому нуждающемуся трудно оставаться в этом состоянии разумным: «никто же может соли зобати, ни у печали смыслити». Из этого следовал горький и вместе с тем парадоксальный для того времени вывод Даниила: «лѣпше смерть, ниже продолжень животь в нищети» [Там же].

Даниил психологически точно дает характеристики состояния нуждающегося человека, однако в его описании нищеты существует едва уловимая грань, когда нищета, неустроенность, изгнанность отовсюду превращается, по словам Д. С. Лихачева, «в главный предмет самонасмешек», когда «он начинает смешить собой и своим жалким положением» [Лихачев и др., 1984, 24]. Шутливое самоуничижение Даниила особенно ярко проявляется там, где он говорит о своей нищете, устанавливая при этом параллели с библейскими образами: «и покрыи мя нищета, аки Черное море фараона» [ПЛДР, 1980, 388]; «се же бѣ написах, бѣжа от лица художества моего, аки Агарь рабыни от Сарры госпожа своя» [Там же]. В этих библейских параллелях Д. С. Лихачев отмечает «несоответствие грандиозности образа с тривиальностью и мелочностью того, к чему он применен», что, по мысли исследователя, и «создает оттенок пародии» [Лихачев, 1987, 240]. Добавим, что это несоответствие вносит и определенные противоречия в восприятие образа Даниила: сложно представить себе действительно нуждающегося человека, настолько погруженного в художественное смакование, любование своей нищетой.

Мы не знаем, был ли Даниил «заточен» в прямом смысле этого слова, но его страстное послание свидетельствует, что он был «заточен» обстоятельствами жизни. Он оказался нищ и убог не из-за собственного убожества, а в силу несправедливости судьбы. Заметим, что само состояние нищеты оценивается автором Слова не в плане христианских представлений об избранничестве нищих и доступности им Царства Небесного, а в плане здешних, земных прагматических интересов.

Нищета для автора Моления не есть путь к блаженству, не есть обретение достоинства, напротив, с нею связаны, по его мнению, многие беды и лишения человека, «снедающие его душу». Нищета — это оскорбление и унижение для



умного человека, заслуживающего иной участи. Нищета фактически вытолкнула Даниила из социальной структуры и ввергла в область не-бытия, не-жизни, хаоса.

Таким образом, тема нищих, бедных людей в Слове Даниила Заточенного получила совершенно неожиданное, во многом парадоксальное осмысление, выделяющее этот памятник из ряда существовавших в то время житийных, поучительных сочинений, сквозным мотивом которых было прославление нищеты как спасительного пути к благодати.

С конца XII в. усиливается процесс феодального дробления Руси. Духовный климат, царящий в обществе в этот период, проникательно описывает В. О. Ключевский: «...Широкие общественные связи порывались, крупные интересы дробились, все отношения суживались. Общество расплывалось или распадалось на мелкие местные миры; каждый уходил в свой тесный земляческий уголок, ограничивая свои помыслы и отношения узкими интересами» [Ключевский, 1987, 350].

Раздробленная, разлаженная жизнь отразилась и на литературе, которая, по высказыванию А. Н. Робинсона, «начала проникаться местными политическими интересами, особенностями быта и языка. Однако общерусские политические тенденции литературы продолжают развиваться, временами еще более усиливаясь. Наиболее чутких к вопросам общественной жизни писателей сильно тревожило то тяжелое положение, в котором оказалась Русь в результате постоянных внутренних феодальных войн» [Робинсон, 1980, 96].

В памятниках конца XIII в. возникает тема несправедного богатства, добытого в результате грабежей, мздоимства, нападения одних людей на других. «Несытовство имѣния поработы ны, — утверждал Серапион Владимирский, выдающийся писатель, духовный наставник и просветитель своего времени, — не дасть миловати ны сиротъ, не дасть знати челоувѣческаго естества — но, аky звѣрьс жадають насытитися плоть, тако и мы жадаемъ и не престанемъ, абы всѣхъ погубити, а горкое то имѣнье и кровавое к собѣ пограбити; звѣрьс ѣдше насыщаются, мы же насытитися не можемъ: того добывше, другаго желаемъ!» [ПЛДР, 1981, 448].

Милосердие в поучениях проповедника становится главной характеристикой не только христианина, но и человеческого естества вообще, и напротив, немилосердие сирот, по мысли Серапиона Владимирского, является звериным качеством, противным человеческой сущности. Особый драматизм приведенному фрагменту придает частое употребление автором личной местоименной формы «мы», что превращает поучение в покаяние.

Тема «нестроений» общественной жизни получает дальнейшее развитие в поучениях проповедника. Будучи очевидцем татаро-монгольского нашествия на Русь, Серапион с горечью всматривается в нравственное оскудение оставшихся в живых после погрома и пытается осознать историческую трагедию Руси. В бедах, обрушившихся на страну и ее народ, проповедник видит Божественное возмездие, Божью кару за нескончаемую вражду князей между собой, за обиды вдов, сирот, за стяжание богатства, «резоиство» — ростовщичество, «всякое грабление», зависть, немилосердие. Только в подвиге покаяния, по мнению Серапиона Владимирского, возможен выход из водоворотов зла. Идея покаяния в

Словах проповедника смыкается с идеей милосердия к нищим как спасительного пути к прощению: «Аще ли чимь пополземся, паки к покаянью притецѣмъ, любовь къ богу принесѣмъ, прослезимся, милосѣтню к нищимъ по силѣ створим, бѣднымъ помощи могуще, от бѣдъ избавляйте» [ПЛДР, 1981, 444].

Серапион Владимирский в отличие от Владимира Мономаха, призывавшего к милости, предпочитает не увещевать, но грозить: «Аще не будем таци — гнѣвъ божии будетъ на нас...» Только гнев Божий — последний аргумент в размышлениях Серапиона — способен удержать людей в границах одного единственно правильного пути к спасению.

Таким образом, тема нищенства к концу XIII в. расширяется до «государственных» масштабов и начинает осмысляться писателями уже не в отношении конкретного человека, но в отношении всей Русской земли.

При этом образы нищих, бедных, убогих людей по-прежнему не являются объектом изображения, не получают художественного воплощения и развития у древнерусских писателей. Они возникают лишь в поучительных жанрах, в связи с моральными наставлениями, вызванными драмами времени.

На обсуждении темы нищенства Русской земли древнерусские книжники были сосредоточены вплоть до начала XV в. Сожаление о расхищенном имуществе, о потере домов и богатств являлось доминирующим настроением, проникающим во многие произведения конца XIV — начала XV в.

Так, автор Повести о нашествии Тохтамыша (конец XIV в.) включил в состав произведения внушительный по объему эпизод, являющийся своего рода плачем по утраченному, расхищенному богатству: «Татары же церкви съборныа разграбиша, и олтаря святыа мѣста попраша, и кресты честныа и иконы чюдныа одраша, украшенныа златомъ и серебромъ и женчюгом и бисеромъ, и каменiemъ драгымъ; и пелены, златомъ шитыа и женчюгомъ саженыа, оборваша, и съ святых икон кузнь съдраваше, а святыа иконы попраша, и съсуды церковныа, служебныа, священныа, златокованыа и серебряныа, многоцѣнныа, поимаша, и ризы поповскыа многоцѣнныа расхитиша... Что же изърцѣмъ о казнѣ великаго князя, яко тоя многоскровленное скровище скоро истошися, и велехранное богатство и богатотворное имѣние быстрообразно разнесено бысть» [Там же, 198—200].

Обращают внимание эпитеты, которыми автор повести характеризовал утраченное богатство: *многоцѣнныа ризы, многоскровленное скровище, велехранное богатство и богатотворное имѣние*. В языковом сознании древнерусского человека понятие «богатство» осознавалось скорее религиозным, а не экономическим понятием и рассматривалось как производное от деяний Бога: со словом «богатство» связывалось представление о благословении Божьем, о данной Богом силе [см.: Вендина 2002, 191]. С этой точки зрения стенания об утраченных богатствах в Повести о нашествии Тохтамыша — это плач по утраченной Божьей благодати. Автор повести скорбит о том, что неразумие русских князей, которые «не хотѣху пособляти друг другу, и не изволиша помагати брат брату» [ПЛДР, 1981, 202], лишило Русскую землю Божьей милости, вследствие чего вся Русская земля оказалась в нищенском состоянии.

Общим настроением скорби о былом богатстве, могуществе Русской земли Повесть о нашествии Тохтамыша связана с другими замечательными произведениями того же времени — со Словом о погибели Русской земли (середина XIII в.) и с Повестью о разорении Рязани Батыем (первая половина XIV в.). Пронизывающее эти произведения чувство отчаяния от разорения и обнищания целого государства было новым чувством, ранее не встречавшимся в произведениях древнерусских книжников.

В контексте преобладающего интереса писателей конца XIV — начала XV в. к описанию масштабных «государственных» разорений в их поле зрения оказывалась и судьба отдельного человека. Так, автор Жития Сергия Радонежского (конец XIV — первая половина XV в.) Епифаний Премудрый поместил в Житие рассказ о причинах обнищания отца героя. Как известно из Жития, некогда глава семьи Кирилл владел в Ростовской земле большим имением, был боярином, и не каким-нибудь, а «единь от славных и нарочитых боярь, богатством многым избылуя, но напослед на старость обнища и оскудѣ» [ПлДР, 1981, 288]. Упомянув об обнищании и оскудении Кирилла, Епифаний рассказывает о причинах этого разорения, которые были связаны с бедами, переживаемыми Русью. Частые татарские набеги, татарские посольства, многие дани и сборы ордынские, а также недостаток в хлебе насущном вынуждали Кирилла вместе с ростовским князем ездить в Орду. Эти частые поездки лишили его накоплений и привели к нужде, из-за чего семья Кирилла покинула родные ростовские пределы, оставив свой дом.

Таким образом, в поле зрения автора оказывается судьба рядового, безвестного человека, ничем в исторической жизни страны не примечательного. Епифаний Премудрый проникается судьбой Кирилла настолько, что на время «забывается», отходит от основной темы Жития, пускаясь в длительное и исчерпывающее повествование о причинах, приведших преуспевающего боярина к нужде. Драматизм в описании обнищания героя усиливается, когда автор сообщает, что Кирилл «напослед на старость обнища и оскудѣ». В этом фрагменте воедино сплетаются и бессилие, вызванное старостью, и трагедия внезапного полного обнищания, жертвами которого стали все родные Кирилла: «рабъ божий Кириль... събрася съ всѣм домом своим, и съ всѣм родом своим въздвижеся, и преселися от Ростова въ Радонѣжь» [Там же, 290].

Представления древнерусских авторов конца XIV — начала XV в. об обнищании как масштабной трагедии всего государства и драме отдельного человека сосуществовали (зачастую в пределах одного текста) с представлениями о нищете как спасительном пути, позволяющем обрести благодать Божью. Показателен в этом смысле страстный молитвенный монолог Сергия Радонежского, в котором он, прощаясь с красотой и сладостью мира («и вся сладкая мира сего да не усладят мене, и вся красная житейская да не прикоснутся мнѣ... И ничто же да не усладит ми мирских красот на слабость, и не буди ми нимало же порадоватися радостью мира сего»), обращается к Богу с признанием приверженности ему всем сердцем и душой и готовностью следовать его пути, приближаться к идеалу жизни во Христе через нищету: «Ты же, Господи, прими мя, и присвой мя к Собѣ, и причти мя къ

избранному Ти стаду: яко Тебѣ оставленъ есмь нищий» [ПЛДР, 1981, 286—288]. Подражание Христу в нищете, смирении и умалении стало определяющим принципом жизненного поведения Сергия Радонежского: во всем всегда «подражаа своего владыку Господа нашего Иисуса Христа», он «стяжа себѣ... истинное нестяжание и безимѣнство, и богатство — нищету духовную, смирение безмѣрное и любовь нелицемѣрную равно къ всѣм человеком» [Там же, 418].

Итак, представление о бедных, нищих, убогих людях в письменных памятниках в период с конца XI по XV в. значительно менялось и усложнялось, переставлялись акценты в образном воплощении этой темы. От изображения милостивцев писатели переходят к образам нищих по убеждению («духу»), образы которых в лице Сергия Радонежского становятся национальными символами духовности.

---

*Будовниц И. У.* Памятник ранней дворянской публицистики: (Моление Даниила Заточника) // ТОДРЛ. 1951 Т. 8.

*Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002.

*Гудзий Н. К.* К какой социальной среде принадлежал Даниил Заточник // Сб. ст. к 40-летию ученой деятельности акад. А. С. Орлова. Л., 1934.

*Данилевский И. Н.* Холопское счастье Даниила Заточника // Казус 2002: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2002.

Житие святого человека Божия Алексея // Хрестоматия по древ. рус. лит. XI—XVII вв. / Сост. Н. К. Гудзий. М., 2002.

Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970.

*Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М., 1987.

*Ключевский В. О.* Исторические портреты: Деятели исторической мысли. М., 1990.

*Лихачев Д. С.* Избранные работы: В 3 т. Л., 1987.

*Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Памятники литературы Древней Руси, XIV — середина XV века. М., 1981.

Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы, XI—XII века. М., 1978.

Памятники литературы Древней Руси, XII век. М., 1980.

Памятники литературы Древней Руси, XIII век. М., 1981.

*Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI—XIII вв.: Очерки лит.-ист. типологии. М., 1980.

*Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. Л., 1947.

*Савельева О.* Плач Адама в «Молении» Даниила Заточника // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: (Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003»). Петрозаводск, 2003.

Словарь книжников и книжности Древней Руси, XI — первая половина XIV в. Л., 1987.

*Соколова Л. В.* К характеристике «Слова» Даниила Заточника (реконструкция и интерпретация первоначального текста) // ТОДРЛ. Т. 46. СПб., 1993.

*Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.

*Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII—XIV вв.). М., 1998.

*Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 2003.